البعد الحجاجي في السرد الصوفي مقاربة سردية تداولية في أنموذج من قصص المعراج الصوفية

أ.م.د. عبد الكريم خضير عليوي السعيدي
جامعة سومر ـ كلية التربية الأساسية
karemalsaedy@yahoo.com

أ.م.د. عادل راضي جابر الزركاني
جامعة سومر ـ كلية التربية الأساسية
Adil200626@hotmail.com

Summary:

Sufis tried to use various ways to prove the philosophical theory, but that concerns us in this paper, making them the narrative and orbital way to prove their case. This study is trying to stand on models of Sufis narrative like bin Arabi's story (In knowing happiness chemistry), when the tool is either for argument , or for the delivery of their own ideology, to explain means that pilgrims in those models, through the employment of pragmatics theory, and is no doubt that the Sufis when employ narrative in all its forms in their writings, do not mean them artistic fun, but are orbital texts aimed at persuading the recipient, how they build their texts orbital, and the mystic narrative relationship pilgrims, Is it a relationship Integration or repulsion, and whether that can be artistic discourse and the way to prove the speech philosophical and ideological, and when the orbital narrative way, how do we look at the way the Sufis narrative, from the technical point of view, what are the implications or implied patterns that they want to deliver through the narrative? These and other questions, we will try to be discussed in the course of the show.

: key words

.The fact between the mind and the heart
.The discussion between rhetoric and deliberative
.The discussion and narration
.Literature and philosophy
.Literature between mysticism and philosophy
.The discussion in the mystic narrative
.The knowing the chemistry of happiness to the son of Arabic
.The story characters as a component competitive implicitly
.Place as a component competitive frankly
Dialogue as a component competitive frankly.

ملخص :

حاول المتصوفة استعمال شتى الطرق لإثبات نظريتهم الفلسفية ، ولكن الذي يهمنا في هذه الورقة ، هو جعلهم السرد وسيلة حجاجية لإثبات دعواهم . تحاول هذه الدراسة الوقوف على نماذج من سرد المتصوفة(قصة في معرفة كيمياء السعادة لابن عربي)، عندما

يكون وسيلة حجاجية ،أو أداة لإيصال أيديولوجية خاصة بهم ، لنتبين وسائل ذلك الحجاج في تلك النماذج، عبر توظيف النظرية التداولية ، ومما لاشك فيه أن المتصوفة عندما يوظفون السرد بكل أشكاله في كتاباتهم ، لا يقصدون منها المتعة الفنية ، بل هي نصوص حجاجية تهدف إلى إقناع المتلقي ، فكيف يبني هؤلاء نصوصهم الحجاجية ؟ وما علاقة السرد الصوفي بالحجاج ، هل هي علاقة العرض. أم تنافر ، وهل يمكن أن يكون الخطاب الفني وسيلة لإثبات الخطاب الفلسفي والعقائدي ،وعندما يكون السرد وسيلة حجاجية ، كيف يمكننا النظر إلى وسيلة المتصوفة السردية ، من وجهة نظر فنية ، وما هي المضامين أو الانساق المضمرة التي أرادوا إيصالها عبر السرد ، وكيف أتاح المتصوفة الذين يؤمنون بالقلب والعاطفة، لأنفسهم استعمال وسائل عقلية منطقية ، لإثبات دعواهم ؟ هذه الأسئلة وغيرها، سنحاول مناقشتها في أثناء العرض .

الكلمات المفتاحية :

. الحقيقة بين العقل والقلب .

. الحجاج بين البلاغة والتداولية .

. الحجاج والسرد .

. الأدب والفلسفة.

. الأدب بين التصوف والفلسفة .

. الحجاج في السرد الصوفي .

. في معرفة كيمياء السعادة لابن عربي .

. الشخصيات القصصية بوصفها عنصرا حجاجيا ضمنيا .

. المكان بوصفه عنصراً حجاجياً صريحاً .

. الحوار بوصفه عنصرا حجاجيا صريحا .

الحقيقة بين العقل والقلب:

قبل البدء في معالجة الموضوع الذي نحن بصدده ، علينا بيان الفكر الذي يستند إليه الأدب الذي نحن بصدده، بغية اكتمال صورة أبعاده من الجوانب كافة ،على أن يكون ذلك التوضيح موجزا ،حتى لا تجنح دراستنا صوب المباحث الفلسفية والتاريخية ، وسنبدأ في بيان حقيقة التصوف الذي يعتمد على العاطفة والقلب في الوصول إلى الحقيقة ، وما يقابله من فكر اعتمد على العقل والمنطق في الوصول إلى النتيجة ذاتها . ظهرت في القرن الأول الهجري فرق إسلامية ،استمدت نظريتها من بعض الأفكار الفلسفية ، ومن تلك الفرق فرقة المعتزلة التي تأثر أفرادها بالفلسفات اليونانية والرومانية ، فصاروا يعتمدون على العقل المجرد في فهمهم للأمور ، وقد أخذ المعتزلة على انفسهم مهمة الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد مناظريهم وخصومهم من الفلاسفة والمفكرين ، بوساطة استخدامهم الجدال الفلسفي والمنطق العقلي ،أي أنهم استخدموا الوسيلة نفسها التي يجيدها معارضيهم ، وهي أسلوب الجدال العقلي ، وقد عظم المعتزلة العقل حتى أنهم جعلوه مقدما على النقل، فهم يؤمنون بقوة العقل البشري ويثقون بقدرته على أدراك الأمور والمفاضلة بينها ، وقد أدى ذلك بهم إلى وضع قاعدة فكرية هي (الفكر قبل ورود السمع) ، ومن الثابت أن جميع المعتزلة متفقون على أن الإنسان العاقل البالغ قادر بواسطة عقله قبل ورود الشرع ،على التمييز بين الأشياء من جهة حسنها وقبحها والتفريق بين الخير والشر، وتصل قدرة العقل عندهم إلى معرفة الله سبحانه وتعالى، وفي حالة تقصير العقل في معرفة هذه الأشياء استوجب العقوبة ، واذا كان هناك تباين في فهم قدرة العقل بين أساطين الفرقة كالعلاف والجبائي والنظام وابن الأشرس والجاحظ وغيرهم ، إلا انهم يكاد يجمعون على حقيقة أن المعارف كلها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العاقل، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع، وان الإنسان العاقل قادر على أن يميز بعقله قبل ورود الشرع ، الأفعال من حسنها وقبحها، أما بضرورة العقل كحسن الصدق وقبح

الكذب، وأما بالنظر العقلي لمعرفة حسن الصدق و إن كان فيه ضرر وقبح الكذب و إن كان فيه نفع، فالحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبيح ، وأما العبادات فهذه ما لا سبيل لإدراكها بالعقل ، وإنما على الإنسان أن يعتمد السمع فيها (1) .

وبالمقابل ظهرت فرقة إسلامية في بعض الحواضر الإسلامية التي امتزجت فيها الثقافات الهندية والفارسية والتركية ، مثل مدينة البصرة ، لا تؤمن بالعقل وسيلة للوصول إلى معرفة الحقيقية ، بل إنها تعطي القلب والعاطفة السليمة تلك المنزلة ، هذه الفرقة هي المتصوفة ، وهي حركة دينية تدعو إلى الزهد وشدة العبادة والاجتهاد بها ، وتأتي ردَّ فعل على انغماس بعض المسلمين بملذات الحياة ، عرفت هذه الحركة باسم الصوفية ، ولم يتفق الباحثون على سبب هذه التسمية ولكن أكثر الباحثين يقولون أنه مشتق من الصوف ، لأن الصوف يحمل معنى الفقر والخشونة والذل والمسكنة ، وهو اللباس الذي ارتداه أفراد هذه الحركة ، بوصفه عنواناً على عزوفهم عن ملذات الدنيا، يهدف المتصوفة من تربية النفس وحملها على شظف العيش وخشونته ، السمو بها بغية الوصول إلى معرفة الله تعالى بالكشف والمشاهدة لا عن طريق اتباع الوسائل المنطقية والشرعية ، لذا تداخلت طريقتهم مع فلسفات كثيرة هندية وفارسية ويونانية وغيرها . لم يعرف الناس في القرن الأول الهجري لهذه الحركة اسماً أو سلوكاً خاصاً ، ولكن في القرن الثاني للهجرة ظهرت طائفة من العباد في عهد التابعين وبقايا الصحابة ،في البصرة التي كانت آنذاك تمثل حلقة وصل بين ثقافات الشرق والغرب ، إذ آثروا العزلة وعدم الاختلاط بالناس فشددوا على أنفسهم وضيقوا عليها في العبادة على نحو لم يُعهد من قبل، بعد أن رأوا ولمسوا انحراف الناس عن جادة الإسلام ، وشيوع الترف والمجون بين المسلمين ، ولاسيما بعد اتساع رقعة الدولة الإسلامية ، مما أفضى إلى ردة فعل عند بعض العباد ، وعلى نحو عام فان التصوف هو منهج في المعرفة أساسه التأمل الباطني ومجاهدة النفس وتصفيتها مما علق فيها من ملذات الدنيا ، حتى تصبح كالمرآة الصقيلة ناصعة البياض ، فتنعكس عليها الحقيقة ، ويكون ذلك نظير الإشراق في النفس ، من هنا قال الباحثون أن الأساس الفكري الذي اعتمده المتصوفة في وصولهم للحقيقة هو الفلسفة الإشراقية التي قال بها أفلاطون والكندي وابن سيينا والفارابي ، وهي الفلسفة التي ترى أن الوصول إلى اليقين لا يكون إلا بخلاص النفس من البدن وانتقال العقل من عقل بالقوة إلى عقل بالفعل ، فالإشراق هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على النفس عند تجردها ، أو هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها على الأنفس الكاملة عند التجرد عن المواد الجسمية ،ومن ثم فإن الإنسان اذا كانت نفسه ناصعة تنجذب إلى النور الإلهي كما تنجذب الإبرة إلى جبل عظيم من المغناطيس ، وخلاصة ذلك كله هي أن التصوف قد جاءت برؤية مغايرة لرؤية المعتزلة ، رؤية لا تعتمد على العقل والتجربة ، لان الحواس التي يستند إليها العقل يمكنها خداعه ، كما أنها رؤية لا تقدم الشريعة على ما أسمته بـ(الذوق) ، والتصوف يرى في العقل حاجزا أمام تذوق الحقيقة وتصورها، فهو نقيض للذوق، إذ لابد من إطلاق القلب أو العاطفة لملامسة الحقيقة، ومن ثم ينبغي على الإنسان الإفادة من العاطفة ، فالعقل لا يدرك كل شيء ، بعض المسائل يدركها الإنسان بواسطة الإلقاء أو العاطفة أو الوحي ، وأما خاتمة القول في الاعتزال والتصوف فهي ، أن هناك تصارعا بين العقل الذي يمثل المعتزلة ، والقلب الذي يمثل التصوف ، أي أن ما بين المعتزلة والمتصوفة عقل وقلب(2).

الحجاج بين البلاغة والتداولية :

نستطيع أن نخلص من خلال تعريفات الحجاج الكثيرة التي تزخر بها مصادر الموضوع ومراجعه الكثيرة إلى مفهوم يكاد يتفق عليه الجميع ، لأنه يجمع معطيات تلك التعريفات كلها ، وهو أن الحجاج فعل لغوي أو لساني اتصالي غايته إقناع المقابل ، بغية تعديل قناعاته ، عبر اعتماد وسائل منطقية لغوية يحق له الاعتراض عليها ، فقد يلجأ بعض الأفراد إلى العنف أو الإلزام من أجل تعديل قناعات بعض الأشخاص أو الشعوب وتسليمهم له ، لكن الحجاج يترك الباب مفتوحا لهؤلاء للاعتراض على تلك القناعات ، بعيدا عن القمع والإقصاء والإلزام ، وذلك بدعوى الدليل الدافع والحجة القوية ، ومما لا شك فيه أن متلقي الخطاب الحجاجي هو أحد ثلاثة ؛ فأما هو منكر لخطاب الحجاج ، فعندها يستعمل معه المحاج استراتيجية تعطيل دفاعاته، وإما هو جاهل بخطاب الحجاج ،

وعندئذ يستعمل معه التدرج في الحجج والأدلة بغية التأثير في قناعاته ، وأما اذا كان مؤيدا لخطاب الحجاج ، فحينها يستعمل معه أسلوب تعزيز القناعات ، عن طريق تكرار الأفكار بصور مختلفة ، وخلاصة القول في غاية الحجاج يمكننا إيجازها بالقول : إن الحجاج يهدف إما إلى البرهنة على صحة مسألة ما ، أو التأثير في المتلقين ومحاولة تغيير قناعاتهم وكسب تأييدهم ، أو إفحام الخصوم والتغلب عليهم ، أو الذود عن المعتقدات عبر تدعيمها بمنظومة من الأدلة المنطقية والبراهين الذائدة ، وفي ضوء ما تقدم يتضح أن هناك علاقة بين البلاغة والحجاج ، فالخطيب يحتاج للصور البلاغية وأساليب الإقناع المختلفة ،لأجل إقناع جمهوره والتأثير فيه واستمالته ، وعلى الرغم من تجاوز الحجاج البلاغي الخطابة إلى باقي فنون القول فضلا عن الكتابة ، إلا أنه ما زال محتفظا بخصائصه الأصلية ؛ وهي كسب تأييد المتلقي وإقناعه ، وعندما يقدم الخطيب حجته المنطقية العقلية باطار بياني جميل ، يكون حجاجه عندئذ موجه للقلب والعقل معا ،ومن ثم يكون أكثر تأثيرا (3) .عدّ العلماء الحجاج مبحثاً بلاغيا في إحدى صوره ، لأنه لا يبتعد في ماهيته عن التأثير بالمتلقي عبر حشد الأدلة المقنعة لفرضية ما، لكن الدراسات النقدية الحديثة أضافت بعداً آخر لهذه العلاقة ، عندما نظرت للحجاج بوصفه مبحثا تداوليا ، فضلا عن كونه مبحثاً بلاغياً ، ومن ثم راحوا يدرسونه ضمن البحوث اللسانية التداولية ، التي تعتقد أن اللغة تحتوي على جوانب تداولية ، ولما كانت البلاغة فن اللغة ، اذاً صار لزاما علينا في ظل هذه النظرة النظر إلى البلاغة بوصفها تداولية تواصلية ،والحجاج أحد مباحثها . أما كيف اصبح الحجاج مبحثا تداوليا ، فهذا لان التداولية تهتم بمقصدية الكلام وغايته وفي أية صورة يكون ، أي أن التداولية معنية بسياقات الاستعمال اللغوي ، أو أنها علم التواصل الإنساني ، الذي يدرس الظواهر اللغوية في استعمالاتها ، ولما كان التأويل اللغوي متوقفا على طبيعة سياق اللغة ، أي أن الجملة الواحدة يمكنها أن تحمل بين طياتها دلالات مختلفة تبعا لتلك السياقات ، ومن بين تلك السياقات ، ذلك السياق الذي يجعل المرء في موقف يسعى فيه إلى التأثير بالمتلقين وإقناعهم ، وهو ما أطلق عليه تسمية الحجاج ، والتداولية ، أو الذرائعية، أو التداولية، أو البراغماتية، أو الوظيفية، أو الاستعمالية، أو التخاطبية، أو النفعية، أو التبادلية ، وهي كلها مسميات تشير إلى منهج ظهر حديثا على الساحة النقدية العربية ، على الرغم من وجود بعض ملامحها في أثارنا العربية ، ولكنها مقاربة لم تكن منتشرة كما في الغرب ،والتداولية بوصفها مفهوما فلسفيا ، ظهر أول ما ظهر في الولايات المتحدة الأمريكية في القرن التاسع عشر مع جون ديوي ووبليام جيمس ، اللذين يعتقدان أن الحقيقة تكمن في طابعها المنفعي والمصلحي، أي أن أفضل الأشياء تلك التي تحقق المنفعة للناس ، ويقصد بالمقاربة التداولية اليوم ، تلك النظرية النقدية التي تدرس الظواهر الأدبية والثقافية والفنية والجمالية في ضوء التداوليات اللسانية ، ويعني هذا أن المقاربة التداولية تدرس النص أو الخطاب الأدبي في علاقته بالسياق التواصلي، والتركيز على أفعال الكلام، واستكشاف العلامات المنطقية الحجاجية، والاهتمام بالسياق التواصلي والتلفظي ، بعبارة أخرى تركز المقاربة التداولية على عنصر المقصدية والوظيفة في النصوص والخطابات ، متجاوزة قضية البنية والدلالة ، لقضية الوظيفة والمنفعة والدور الذي يمكن تأديته ، كما تعنى المقاربة التداولية فهم العلاقات الموجودة بين المتكلم والمتلقي ضمن سياق معين (4)، من هنا يمكننا الوقوف على الأسباب التي جعلت التداولية تنظر إلى الحجاج بوصفه أكثر مباحث البلاغة أهمية ، وعلى نحو عام فان الحجاج سواء أكان مبحثاً كلامياً فلسفياً أو مبحثاً بلاغياً أو مبحثاً تداولياً ،سيظل يعني إيراد الحجج والبراهين بغية كسب تعاطف المتلقين وإقناعهم ،كما سيظل النص الحجاجي معتمدا على ثقافة الكاتب مختلفة المجالات، ومدى قدرته على الإقناع، فضلا عن مراعاة خواص الجنس الأدبي الذي ستضع الحجاج فيه، حتى يحصل على نصٍ أدبي متماسك ، ولما كان التحليل التداولي يهتم بفعل التواصل الذي يؤديه ذلك النص ، أكثر من اهتمامه بطرائق بنائه ، الأمر الذي يجعله مهتما بمقاصد القول ، مما يجعله على صلة وثيقة بالبحث عن سياقات القول والتلقي ، ومن ثم تتاح الفرصة فيه للمتلقي لاستغلال معارفه وقدراته في استنباط الدلالات ، وإنشاء حوار بين المبدع والمتلقي ، وفي ضوء هذه الحقائق ،ستحاول ورقتنا النقدية النظر للنص الصوفي التخيلي المختار (في معرفة كيمياء السعادة) ، لنتبين ما يتوافر عليه النص السردي الصوفي التخيلي من إمكانية إجراء مقاربة تداولية تواصلية له، واضعين

نصب أعيننا مبدأ وجود حجاج صريح وآخر ضمني ، ومن هذا المنظور لم تعد دراسة الحجاج في النصّ السرديّ مقصورة على المقاطع التي تُستخدم فيها آليات الحجاج وتقنياته المعروفة ، وإنّما أصبحت تشمل النص السرديّ برمّته.

الحجاج والسرد :

الفرق بين العرض والحجة هو الفرق نفسه بين التوضيح والإقناع ،فمهمة العارض هي توضيح امر ما ، وهو عندما يوضح هذا الأمر لا يشترط أن يكون صاحب راي اتجاهه ، في حين أن مهمة المحاجج هي إقناع المتلقين بما يؤمن به هو ، ولما كانت مسألة توضيح امر ما تحتاج إلى حجة تسند هذا التوضيح ، لذا صار الفرق بين هذين النمطين من التعبير (التوضيح . الإقناع) في غاية الدقة ، ولكن على نحو عام يستطيع الدارس الفصل بين نص الإقناع الصريح أو النص الحجاجي ، وبين نص الإقناع الضمني ، أي نص التوضيح أو العرض ، وعلى سبيل المثال ؛على الرغم من كون كتاب (اصل الأنواع) لدارون ، كتاب عرض وتوضيح غير تخيلي ، إلا أننا لا نألُ جهدا عندما نلمس أن دارون كان معنيا ضمنا بالاحتجاج ضد نظرية الخلق .أن توظيف السرد لخدمة الحجاج ، كان أمرا شائعا سابقا ، ومثالها هو الأمثال والحكايات الخرافية ، وفي تراثنا العربي يمكننا الإشارة إلى الأخبار والنوادر وقصص الحيوانات. صحيح أن هذه النصوص السردية القديمة تعد سردا استنادا إلى بنيتها السطحية ، ولكنها في مضمونها تخدم بعدا أخلاقيا تعليميا ، حتى أننا نستطيع أن نختزل النص بأكمله بحجة ، وكأن تلك النصوص تقول دعني أوضح لك أمرا ما ،في حين يبدو جوهر السرد الحديث القائم على التخييل السردي مستندا إلى الأيديولوجيا اكثر مما تحتج لها ، أي أن الحجاج صار خادما للسرد فيها(5). لقد وجد الباحثون أن التمثيل أو الحكاية على السنة الحيوانات ، من اعظم الحيل التي لجأ إليها الحكماء بغية القيام بدورهم التعليمي ، ولما كان اغلب المتلقين من الناس البسطاء ،الذين لا يمكنهم الاستفادة من الحكمة اذا هي عرضت عليهم بصورة مباشرة ، لذلك وجدوا أن عليهم صياغة حكمهم والقيم الأخلاقية التي يرومون إيصالها للمتلقين ،صياغة جديدة تغلف بغلاف يسترعي انتباه الناس البسطاء ، أي أن لجؤهم للسرد التمثيلي كان لضرورة تعليمية ، ولما كان التعليم لا يكون فعالا اذا اكتفى المعلم بمخاطبة العقول حسب ، لذلك لجأ هؤلاء إلى الاستعانة باللهو أو بالسرد الغريب عندما جعلوا الحكمة على السنة الحيوانات والبهائم والطيور ، اللهو إذاً هو وسيلة لجذب البسطاء لتقبل الحكمة ، فالسرد شر لا بد منه هنا (6) .

الأدب والفلسفة:

تاريخيا ، كانت العلاقة بين الفلسفة والأدب علاقة شك مستديم ، أو لنقل في أقل التقديرات كانت علاقة غير سلسة ، فقد كان أفلاطون واضحاً للغاية في عدائيته تجاه الفن ، واعرب في أكثر من موضع عن خوفه من أن يؤدي الاشتغال الفني والأدبي إلى إنتاج ضلالات عاطفية قد تقوّض أي مسعى فلسفي نحو الحقيقة ، بل انه ذهب بعيداً في موقفه العدائي عندما اتخذ موقفاً في غاية التطرّف ، عندما دعا إلى إقصاء كتاب الدراما التي لا تنسجم مضامينها مع جمهوريته الفاضلة ، ولكن مع ذلك لم يكن أفلاطون مجحفاً أو مجانباً للحقيقة ، عندما أشار إلى أن الفلسفة والأدب لهما أجندات متعارضة ، فالفلسفة تخاطب النخبة والأدب يخاطب العامّة ، و الفلسفة تعتمد التعميم والتجريد بينما الأدب ينحو باتجاه التخصيص و التشخيص ، وأهم من كل هذا و ذاك أن الفلسفة تطرح كل الأوهام جانباً في حين أن الأدب يخلقها (7) ، من ثم فانه اذا كان الفن والفلسفة يسكنان في وجه الكلام وفي قفاه . كما يقال . فهل ممنوع عليهما أن يلتقيا ، حالهما حال الأحياء والأموات ؟ .يبدو أن تاريخا مشتركا بينهما يخبرنا بانه يمكن أن يشعر الحي بانه مسكون بالموت ، ذلك لان كل أدب أصيل يبقى مسكونا بالفلسفة ، كما لو كان مسكونا بشبح لا يمكن طرده ، وتلك حال كل الأشباح لا يمكن طردها إلا برضاها ، لان لكليهما الهدف ذاته ، وهو أن يقدم كل واحد منهما للكون مرآة يمكن أن يرى فيها نفسه ، فكل عمل فني هو مرآة حقيقية لما يعكسه ، في حين تبقى الفلسفة انعكاس ظل على وشك الاضمحلال (8)، في الحقيقية أن كلا المحاولتين . محاولة الأدب ومحاولة الفلسفة . قد تسلطت على بعضهما سرا ؛ الفلسفة التي تسعى لجمع كل شيء في مفهوم واحد ، والأدب الذي يسعى لجمع كل شيء في مفهوم وحيد (9) .يبدو أن معظم الفلاسفة حساسون اتجاه قدرتهم على الكتابة الفنية

والأدبية ،ولا ينبغي لنا أن ننسى أن اثنين من أعاظم الفلاسفة (أرسطو . كانت) قد امتلكا قدرات أدبية متواضعة على رغم من إنتاجهما الفلسفي الضخم ، ويبدو جليا أن الفروق بين الفلسفة والأدب ، التي تحدث عنها أفلاطون ،لم تكن ساذجة أو بسيطة ، لكن الغريب في الأمر أن أفلاطون ذاته كان كاتباً أدبياً لامعاً ويشاركه في هذا الوصف عدد من الفلاسفة الكبار، ك(نيتشة ، شوبنهاور، كيركيجارد) ، وكتب فلاسفة أخرون روايات مفعمة بالرؤى الفلسفية ، أمثال (جان بول سارتر) و (جورج سانتايانا) (ثوماس مان) و (روبرت موسيل) ، ذهب بعضهم إلى القول – ولو على سبيل الدعابة الخالصة – أن (وليم جيمس) الفيلسوف أفضل في قدرته الروائية من أخيه الروائي (هنري جيمس) ، وإن الأخير كان أكثر توهجاً فلسفياً من أخيه الفيلسوف ، من جانبه عبّر الفيلسوف الأميركي (جيري فودور) عن هذه الدعابة التي تعكس حقيقة كبيرة على الرغم روح الدعابة الطاغية عليها عندما قال : إذا كان وليم جيمس أكثر مقدرة روائية من أخيه الروائي فذلك لأن العامّة ظنّوا – وهم مخطئون في ظنّهم – أنه كان قادراً على الكتابة بطريقة جيدة ، و إذا كان هنري جيمس اكثر مقدرة فلسفية من أخيه الفيلسوف فذلك لان العامّة ظنّوا – وهم مخطئون في ظنّهم أيضاً – أنه كان يكتب بطريقة أقلّ جودة من أخيه !! ، من جانبه يرى (ديفيد فوستر والاس) إن الغرض من الرواية الفلسفية لا يكمن في جعل الموضوعات الفلسفية المجردة متاحة للقارئ العادي عبر تبسيط مخلّ بالأفكار بل أن الغرض الأساسي منها هو في إشباع الجوع المفاهيمي للقارئ ودفعه بالنهاية إلى قراءة النصوص الفلسفية ذاتها(10) .يبدو مما تقدم أن الإنسانية قد مرت بمراحل تاريخية ، كانت هنالك فيها مفاهيم محددة للأدب والفلسفة ، أفضت هذه المفاهيم إلى الفصل بينهما ، فهذا الفيلسوف الألماني (كانت)يقول عنهما لا يوجد علم جميل بل فنون جميلة ، وان علما يصبو إلى أن يكون جميلا لا معنى له ، لأننا اذا سألناه عن المبادئ والبراهين لن نحصل منه إلا على كلام جميل ، ولما كانت الفلسفة تبحث عن العلل في قضايا الحياة والوجود في ضوء المنهج العقلي ، وان العنصر الأدبي اذا دخل إليها يشكل ضعفا فيها ، وان أصالة التفكير الفلسفي تتحدد في مدى بعده عن الأسلوب الأدبي والتزامه بصرامة المنهج الفكري ، لذلك كانت وجهة النظر السائدة آنذاك هي في حال تضمن احد الطرفين (الفلسفة . الأدب) عناصر من الطرف الآخر ، يمكننا استخراج تلك العناصر وعزلها ودراستها دراسة مستقلة ، أي عناصر فلسفية في النص الأدبي ، وعناصر أدبية في النص الفلسفي ، وهو عزل ينبئ بان وجود العناصر الفلسفية في النص الأدبي ،كان وجودا طارئا وليس جوهرا ، بدليل إمكانية عزله ، من جهة أخرى ترى الفلسفة أن الفكر الفلسفي المستخرج من النص الأدبي لا ينتمي إليها ، لأنه لا يستوفي متطلبات المنهج الفلسفي ،ولكن بعد حصول تغيير في المفاهيم ،انطلاقا من كون العلاقة بين الأدب والفلسفة اكثر تعقيدا والتباسا مما نتصور ،ومما ساعد على بلورة تلك الصورة هو محاولة الفلسفة التي هي مجموعة تصوراتنا عن الوجود أو هي محاولة لتفسير ذلك الوجود ،عدم إظهار نفسها على أنها ذلك البناء الصارم الذي يتطابق فيه المعقول والموجود، الذي يعتمد على البرهان ، فأتاح هذا الانفتاح المجال للأدب الذي يعتمد على الخيال إلى ولوج عالمها ، فحصل تداخل بينهما في فترة من الفترات ، عولجت فيه قضايا فلسفية بأسلوب أدبي ، كما عالج الأدب فكرا فلسفيا ، فصار من غير المستبعد استحضار عالم الخيال أو الرمز لعرض الأفكار الفلسفية أو للتعبير عنها في قالب فني من الأساليب .يرى (بيار ماشيري) مؤلف كتاب (بم يفكر الأدب) أن النظر إلى النص الأدبي من زاوية واحدة(فلسفية . أدبية) غير كاف لدراسته ، لذلك فانه يقترح منهجا جديدا اطلق عليه تسمية(الفلسفة الأدبية)، ويرى أن هذا المنهج لا يلغي ما سواه ، بل هو يكشف عن جوانب مهمة وأساسية في النص الأدبي لم تلتفت إليها وجهات النظر السابقة ، فعندما نرى أن النص الأدبي لا يفكر كما تفكر الفلسفة ، ومن ثم فانه لا يحتمل وجود أفكار فلسفية جاهزة فيه ، أو تنتزع منه ، لأنها ستكون بمثابة الخلايا الميتة في الجسد الحي ،نكون عندها قد حصرنا رؤيتنا للنص الأدبي بوجهة نظر محددة واحدة ، فالأدب على الرغم من كونه فنا لغويا صرفا إلا انه ينطوي كذلك على أفكار ورسائل يريد إيصالها ، ولكنها ليست رسائل مجردة مثلما هي رسائل النص الفلسفي ، كما أنها ليست توجيهات أخلاقية أو مبادئ تعليمية ، وكونها كذلك لا ينقص من قيمتها الفكرية شيء ، بل يكسبها صفة جديدة ويمنحها بعدا آخر ، أنها نسيج ضمن نسيج متشابك الخيوط كثير التشعب متعدد الألوان ، على الباحث أن يحسن تميزها وملاحقة تعرجاتها من دون أن ينقلها من نطاقها إلى نطاق آخر ومن دون أن يجردها من طبيعتها الأدبية ، والأدب ومن دون

الحاجة لان يخرج من أدبيته ، يستطيع أن يوجه رسائل تحتاجها الفلسفة اكثر مما يحتاجها الأدب ، ومن ثم فان الأدب يستطيع أن يبلغ الفلسفة ، وليس العكس كما جرت العادة ،فالنص الأدبي ليس بنية مغلقة أو شكلا فنيا حسب ، بل هو شبكة معرفية ، ولكنها لا تعطي معارفها بصورة مباشرة ، بل على المتلقي انتزاعها انتزاعا ، واذا كانت الفلسفة قد اعتادت طيلة عصور طويلة على أن تفكر انطلاقا من معطياتها ومناهجها الخاصة بها وان تتكلم بلغتها الخاصة ، فان الأدب يفتح لها منافذ جديدة ويقدم لها مواد جديدة لم تعتدها ، كما انه يضطرها إلى النظر إلى القضايا من زوايا مختلفة لم تكن قد استخدمتها ويضيف إليها شيئا من اللعب الذي هو مظهر إبداعي يدخل الفكر في مناطق لم يألفها سابقا ، من اجل ذلك كله يقترح (بيار ماشيري) ما اسماه بـ(الفلسفة الأدبية) ، ويرى أنها قراءة للنصوص الأدبية ، وانها لا تلغي ما سواها من قراءات ، بل أنها تكشف جوانب مهمة وأساسية في النتاج الأدبي ، كما أنها لا تعني إخضاع النصوص التي اصطلح على تسميتها بالأدبية للدراسة في ضوء احد المناهج الفلسفية (11).

الأدب بين التصوف والفلسفة :

التصوف والفلسفة يشتركان في كونهما محاولة لفهم أسرار الحياة والكون ، ولكنهما يختلفان في وسائلهما ، فوسيلة الفلسفة للوصول إلى غايتها هي العقل والمنطق ، في حين أن وسيلة التصوف فهي الروح والقلب (12) ، ولان التدين على اختلاف أصوله . ارضيا كان أم سماويا . يعتمد على وسائل كلا الاتجاهين ولو بدرجات متفاوتة ، للوصول إلى غايته ، لذلك نرى ارتباط التدين بالفلسفة والتصوف ، فمعظم الأديان تتوافر على فكر فلسفي وصوفي ، وهناك من مزج بين الاثنين كما فعل ابن عربي (13)، وثمة حكاية توضح إلى حد كبير العلاقة بين التصوف والفلسفة ، يقال انه لما سئل ابن سينا عن رأيه في صديقه المتصوف قال : ما اعرفه يراه ، ولما سئل المتصوف عن رأيه بصديقه الفيلسوف قال : ما أراه يعرفه ، وهذا الفيلسوف العقلي ابن رشد يسأل المتصوف ابن عربي قائلا : هل ما عندك من معارف يتطابق مع نتائج الكشف الصوفي فقال ابن عربي : نعم لا (14) .

إن الأديان الأرضية غالبا ما تستبعد العقل والمنطق من ساحتها وتقرب الروح والقلب ، ونتيجة لذلك فان ميلها للغيبيات والتصوف يكون اكثر من ميلها للفلسفة والمنطق ، في حين أن الأديان السماوية يكون ميلها إلى الفلسفة والعلم اكثر من ميلها إلى التصوف والغيبيات مقارنة بالأديان الأرضية ، وما وجد من فكر صوفي في الدين الإسلامي يعزيه الفيلسوف محمد إقبال إلى تأثر المتصوفة بأفكار الأقوام المجاورة ، كاليونانية والرومانية والهندية والفارسية ، أو إلى ميلهم إلى ترك الدنيا بعد ثبوت هزيمتهم في تنازع البقاء ، فهم في هذا الترك يخفون ضعفهم ،لان حجة من لا يبلغ الأمل الزهد (15) ، ومن الطبيعي أن ينشأ لكل مذهب أدب خاص به يوظف معتقدات ذلك المذهب وتكون له خصائصه المتفردة التي يمتاز بها عن غيره من الآداب ، ومن هذا المنطلق ظهر ما يسمى بالأدب الصوفي ، والمتصوفة عمدوا إلى قصص الأنبياء فاقتبسوا منها ما يلائم أفكارهم بعد تلوينه وطبعه بطابعهم (16) ومن بين تلك القصص قصة المعراج النبوي الشريف ، فقد كثرت التصورات الصوفية عن المعراج ، حتى كاد لا يخلو أي اثر من أثارهم من الإشارة إليه ، الأمر الذي افضى إلى وجود عدد غير قليل من تلك التصورات ، كمعراج ابن يزيد البسطامي الذي ترجمه فريد الدين العطار إلى الفارسية بعنوان (منطق الطير) ، في كتابه(تذكرة الأولياء) ، ورسالتا الطير لابن سينا والغزالي ومنظومة سير العباد إلى المعاد للسنائي الغرنوي ومعراج أبي الحسن الخرقاني واللمعات لفخر الدين العراقي ومؤلفات ابن عربي المعراجية كمنظومة الأسراء إلى المقام الاسمى والإسراء إلى مقام الأسرى وكتاب تنازلات الأملاك في حركات الأفلاك وكتاب مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية وغيرها من الآثار (17) ، على أن اهم نص صوفي قصصي اثر عن ابن عربي هو الفصل السابع والستين والمائة الوارد في كتابه الفتوحات المكية تحت عنوان (في معرفة كيمياء السعادة) الذي اخترناه من بين أثار ابن عربي المعراجية .

الحجاج في السرد الصوفي :

على الرغم من عدم إيمان المتصوفة بقدرة العقل والمنطق للوصول إلى الحقيقة ، وإيمانهم بقدرة القلب والعاطفة السليمة على الوصول إلى الحقيقة، إلا انهم لم يجدوا بدا من استعمال وسائل المناطقة وأصحاب العقل في إيصال نظريتهم الفلسفية للآخرين ، فراحوا يوظفون الحجاج المنطقي في قصصهم الصوفي بغية التأثير في المتلقي .

ينطوي النص السردي الصوفي على حجج ضمنية، أكثر منها ظاهرة؛ فهو ينطوي على بعد فكري عميق لا يمكن أن يستخلصه إلا القارئ الحصيف، فقصة ابن عربي المختارة (في معرفة كيمياء السعادة) من وجهة نظر وظيفية تخدم بعدا فلسفيا تريد إيصاله للمتلقي ،حتى يمكننا اختزالها بفكرة بسيطة تقول أن المتصوف يعتمد على القلب والعاطفة والشريعة في الوصول إلى الحقيقة ، اكثر من اعتماده على العقل والمنطق ، من هنا يتضح لنا تلازم السرد والحجاج ، وبعبارة أدق جيء بالسرد هنا خدمة للحجاج ، تماما كما هي حال الحكايات الخرافية وقصص الأمثال والقصص على السنة الحيوانات والنوادر ، لان الغاية الرئيسة من مجيء السرد هنا هي إيصال الأفكار لا غير ، ولا أظن أن أحدا يظن أن المتصوفة كانوا يرومون إمتاع متلقيهم بهذه القصص ،أي أن وظيفة السرد الصوفي الرئيسة هي وظيفة تداولية تواصلية ، ولاسيما أن اغلب نماذج السرد الصوفي هي إعادة قصص الأنبياء بصورة تتلاءم مع معتقداتهم ، وهم في سبيل إقناع متلقيهم حافظوا على الاطار العام لهيكلية فنهم السردي، فضلا عن الخطوط العريضة لقصص الأنبياء ، فهناك أحداث تقوم بها شخصيات معينة ضمن اطار زمكاني معين ، أي انهم حرصوا على بناء نصوصهم الحجاجية على نحو يستجيب لمتطلبات النظرية السردية، التي ترى ضرورة وجود شخصيات وأحداث وزمان ومكان في النص الذي يصنف على انه سردا ، بغية استغلال هذا البناء القولي لإيصال مقصدية معينة للمتلقي ، ولعل المتصوفة وجدوا في السرد فرصة سانحة اكثر مما لو وظفوا فنا أدبيا أخر ، لعرض أفكارهم وحججهم على المتلقين ، فالنفس تطمئن اكثر عندما تسمع احدهم وهو يحكي لها نسخة من حكاية سبق أن سمعها سابقا وامن بها ، بقي علينا إعادة ما سبق أن ذكرناه وهو أن المتصوفة يسعون في هذا النمط من التأليف إلى أن يكون حجاجهم على صورتين ؛ الأولى هي الحجاج الصريح عندما يقدم لنا الكاتب حجة أو برهانه بصورة صريحة ، ويريد منا الاقتناع بحقيقتها ، والصورة الثانية وهي الصورة التي يحاول فيها الكاتب تضمين الحجاج في عناصر خطابه السردي ، وسوف نحاول في الأسطر القادمة تتبع هذّا الموضوع بالتفصيل .

في معرفة كيمياء السعادة لابن عربي (18): يميل المتصوفة إلى استعمال الإشارة والكناية ، والمعاني الغزلية والخمرية في الدلالة على مفاهيم روحانية ووجدانية ، فضلا عن استعمال مصطلحات اقرب إلى الساحة العلمية ، الأمر الذي يتطلب لفهم هذه النصوص قاموس أو معجم خاص بهم ، واستنادا إلى هذا المعجم الصوفي ،كالمعجم الذي وضعه ابن عربي واسمه(اصطلاحات الصوفية)، فضلا عن أدبيات المتصوفة فان الكيمياء سواء عند ابن عربي أم غيره فإنها تعني التبدل نحو الأحسن وكذا الأكسير وعليه تصبح الكيمياء العلم بالأكسير ، أي العلم الذي يعنى بالنشأة وما يتعلق بها كنشأة الآخرة والولد والسعادة ، وكأن ابن عربي أراد بهذا المصطلح هنا بيان أسباب السعادة ونشأتها من وجهة نظر صوفية ،واستنادا إلى هذه الفكرة ستكون السعادة هي ثمرة التجلي الإلهي أو معرفة الله حق معرفته (19) ، وفي ضوء هذه الحقيقية يمكننا فهم التعريف الذي افتتح به ابن عربي هذا الفصل عندما عرف الكيمياء بقوله: ((الكيمياء عبارة عن العلم الذي يختص بالمقادير والأوزان في كل ما يدخله المقدار والوزن من الأجسام والمعاني محسوسا ومعقولا ،وسلطانها في الإستحالات ، اعني تغير الأحوال على العين الواحدة ، فهو علم طبيعي روحان الهي.. ،وهو العلم بالأكسير وهو على قسمين: أعني فعله إما إنشاء ذات ابتداء كالذهب المعدني وأما إزالة علة ومرض كالذهب الصناعي الملحق بالذهب المعدني ، كنشأة الآخرة والدنيا))(20)، فابن عربي معني منذ البدء بالإيحاء لمتلقيه انه في معرض الحديث عن تصور المتصوفة للسعادة ، وعن كيفية الوصول إليها .

الشخصيات القصصية بوصفها عنصرا حجاجيا ضمنيا :

نعيد الإشارة إلى ما سبق أن ذكرناه وهو أن المتصوفة يعمدون إلى قصص الأنبياء ليقتبسوا منها ما يلائم أفكارهم بعد تلوينه بطابعهم ، وفي هذا الخصوص كانت لهم محاولات عديدة لتوظيف قصة المعراج النبوي الشريف ، وهم في محاولاتهم لتقفي اثر ذلك النص لا يحاولون الخروج عن خطوطه العريضة ، لئلا يكسروا أفق توقع المتلقي الذي ربما سيصاب بالنفور مما يقولون أن هم فعلوا ذلك ، ولكنهم بالمقابل يعطون لا نفسهم الحق في التصرف في بقية شؤون النص المستوحى ، ومن ذلك جعل ابن عربي بطلين لمعراجه وليس بطلا واحدا ،لكي يرمز بكل واحد منهما إلى حالة معينة ، فيصور لنا ابن عربي بطلين مسافرين ينتميان إلى نوعين من البشر ، الأول (التابع)وهو عالم بالشريعة عارف بحقها يريد الوصول إلى السعادة (معرفة الله حق معرفته) عبر ووصايا الشريعة ، وأما البطل الثاني (صاحب النظر) فهو فيلسوف يريد الوصول إلى الغاية ذاتها ولكن عبر العقل والمنطق ، وهنا ملاحظة جديرة بالاهتمام ينبغي ذكرها وهي أن معظم تجارب المتصوفة المعراجية تعرج بأكثر من بطل واحد ، ربما لانهم اتخذوا هذا النمط من القصص لعرض فلسفتهم وتصوراتهم الخاصة عبره ، ومن ثم فان كل بطل من هؤلاء الأبطال يمثل رمزا لحالة معينية ، وعلى سبيل المثال نجد في معراج السنائي الغرنوي (سير العباد إلى المعاد) انه قد اعرج بشخصين احدهما شاب والآخر شيخ ، ورمز بهما إلى العقل والجسم (21) ، والملاحظ على بطلي ابن عربي انهما يحملان درجة من التحكم بشهواتهما وغرائزهما ،مكنتهما من الدخول إلى عالم الأفلاك السماوية ، الأمر الذي جعلهما يصلان إلى مرتبة الملائكة أو القداسة ، وبكلام أخر أن قداستهم مكتسبة وليست ابتدائية كما هي شخصية الرسول الكريم (ص) ، وفي هذا إشارة إلينا إلى أننا يمكننا الوصول إلى تلك المرتبة بعد أن نطبق ما تؤمن به المتصوفة من كبح جماح النفس ، بل أن في ذلك إشارة إلى أن غير المؤمن يستطيع هو الآخر الوصول إلى تلك المرتبة ، بغض النظر عن إيمانه ،كيف لا وهذا (صاحب النظر) كافر ولكنه عاقل ،استطاع عبر كبح جماح شهوته وغرائزه الوصول إلى مرتبة الملائكة .يرحل هذان البطلان إلى العالم الآخر ، عالم الأفلاك السماوية ، بإرادتهما وبحالتهما الطبيعية ، ولكن بعد أن صارا جسماهما خفيفان بفعل القداسة التي اكتسباها بعد امتناعهم عن تلبية نداء الغريزة ،أو بفعل الرياضة التي هي تهذيب الأخلاق والمجاهدة وهي المشاق البدنية من الجوع والعبادات العملية البدنية كالقيام الطويل في الصلاة والمداومة عليها والصيام والحج والجهاد والسياحة ، هذا بنظره والآخر بتقليد ما شرعه له أستاذه ومعلمه المسمى شارعا ، حتى يتمكنا من الإفلات من اسر الطبيعة (22) ، وهنا لابد لي من القول أن عقيدة ابن عربي في المعراج النبوي هي أن الرسول الكريم (ص) قد اعرج به إلى الأفلاك السماوية بالجسد والروح ، في حين يعتقد أن عروج الأولياء والصالحين يتم بالروح فقط ، لانهم ادنى مرتبة من الرسول الكريم (ص) ، كما هو في معراج (الأسراء إلى المقام الاسمى) (23) .

المكان بوصفه عنصراً حجاجياً صريحاً :

يشكل ابن عربي المكان تشكيلا طوبوغرافيا ، فيجعله في خدمة الحجاج ، وهو عندما يعيد تصوير مكان المعراج النبوي وأفلاكه السبعة ، لا يخرج عن الخطوط الحمراء لمكان المعراج النبوي ، فهناك سبعة أفلاك سماوية ، ولكن الجديد هنا هو إطلاقه بعض التسميات على تلك الأفلاك في ضوء ما وصلت إليه معارفه كالقمر عطارد والزهرة والشمس والمريخ والمشتري وزحل ، وهو عندما يصف لنا المكان يجعله مختصرا على إسكان الرسل والأنبياء ،مقتفيا اثر المعراج النبوي في ذلك ، ففي السماء الأولى (سماء القمر) يجد البطلان ادم عليه السلام ، وفي السماء الثانية يجدان ابني الخالة (عيسى ويحيى) ، وفي الثالثة يجدان يوسف عليه السلام ، وفي الرابعة (السماء الوسطى أو قلب السماوات)اسكن إدريس عليه السلام ، وفي الخامسة اسكن هارون عليه السلام ، وفي السادسة اسكن موسى عليه السلام ، وفي السماء السابعة اسكن إبراهيم خليل الله عليه السلام ، وهو عندما اسكن هؤلاء الأنبياء والرسل في هذه المنازل لم يخبرنا بالأسباب الكامنة وراء ذلك ،والملاحظة الجديرة بالانتباه هنا هي أن ابن عربي لم يجعل بطلاه يمران على مشاهد الجنة والجحيم ، كما حصل مع الرسول الكريم (ص) في معراجه الشريف ، ربما لان سبب الرحلة المعلن الذي

اعلن عنه كلا من (التابع . صاحب النظر) هو بحثهما عن السعادة ، التي هي بالمفهوم الصوفي معرفة الله سبحانه وتعالى ، ومن هنا اشتق ابن عربي اسم رحلته هذه ، واستنادا إلى ذلك فانه لا يوجد ما يستوجب الوقوف في الجنة والجحيم والاطلاع على حال سكانهما ، وخلاصة القول هنا هي أن ابن عربي حاول الإفادة مما يتوافر لديه من علوم في تخطيط معالم مكانه ، ولاسيما عندما جعل الشمس قلب السماوات ، أي انه حمل ذلك المكان أيديولوجية صوفية قصد منها إقناع المتلقي بان ما يمتلكه المتصوفة من علوم طبيعة هي الحقيقة المطلقة .

الحوار بوصفه عنصرا حجاجيا صريحا :

عندما يشق البطلان (التابع . صاحب النظر) طريقهما صوب الحضرة الإلهية ، يمران بالأفلاك السبعة ، وهناك يلتقيان بالأنبياء والرسل ، فيحظى (التابع) بفرصة محادثتهم والاستماع إلى حديثهم ، في حين يبقى (صاحب النظر) كأنه الخادم الذليل المنبوذ ، بعيدا عنهما ، يعتصره الألم على ما فرط في حق نفسه ، عندما اتبع عقله وترك اتباع الشريعة الإسلامية ، ومن خلال حوار (التابع) مع الرسل والأنبياء تتضح لنا طبيعة العقيدة التي يرد ابن عربي إيصالها لنا ، ومن ثم تتضح لنا مقصديته من تأليف هذا النمط من القول ، ولا أريد هنا سرد تلك الحوارات التي دارت بينهما ، ولكنها على نحو عام لا تخرج عن معتقدات المتصوفة في البعث والنشور والحياة والموت ، وعلى سبيل المثال يذكر ابن عربي أن (التابع) عندما وصل إلى السماء الأولى(القمر) يلتقي بالنائب السابع الإلهي الموكل بالنطفة الكائنة في الرحام التي تظهر فيها النشأة الإنسانية وكيف يتوكل هذا النائب بها وهي في الشهر السابع من سقوط النطفة ، والطفل في هذا الشهر جنينا يزيد وينمو في بطن امه بزيادة القمر ويذبل وتقل حركته في بطن امه في نقص القمر ، وعندما يرتقي (التابع) إلى السماء الثانية ويلتقي بابني الخالة (عيسى ويحيى) عليهما السلام ، يشرحا له كيفية الإنشاء في علم الكيمياء (الخلق) ، وكيف استطاع عيسى عليه السلام من خلق الطير من طين وماء بقدرة الله عز وجل ، وكيف يمكنه إزالة العلل الطارئة ، ومن ثم إبراء الأكمه والأبرص ، وهكذا دواليك في الأفلاك الأخرى ، وخلاصة القول في حوارات (التابع) مع من التقاهم من أثناء رحلته العلوية ، هي أنها حوارات تتضمن عقيدة المتصوفة في النشأة والموت والبعث والنشور ، طرحها ابن عربي بوصفها مسلمات أرادنا الاقتناع والإيمان بها .

وحدات حكائية بوصفها عناصر حجاجية ضمنية :

فضلا عن توظيفه عناصر السرد المختلفة وتحميلها محملا حجاجيا ، نرى أن ابن عربي استطاع أيضا تحميل بعض الوحدات الحكائية بمحمل حجاجي ضمني ، وجعل الغاية منها توضيح أو عرض معتقدات المتصوفة ، وعلى سبيل المثال الوحدة الحكائية التي تتحدث عن وسيلة الصعود إلى عالم الأفلاك ، فمن المعروف أن الإنسان بطبيعته لا يستطيع الطيران ، فضلا عن الصعود إلى السماوات العليا ، فكيف استطاع ابن عربي من إقناع متلقيه بان (التابع و صاحب النظر) تمكنا من الارتفاع والسمو إلى عالم الأفلاك العلوية ؟ ، أن جواب عن هذا السؤال يحيلنا إلى عقيدة المتصوفة الذين يؤمنون بنظرية الإشراق والكشف ، فهم يعتقدون أن الإنسان يستطيع عبر تأمله الباطني ومجاهدة النفس وكبح جماح شهواتها ، والسيطرة على غرائزها ، وتصفيتها مما علق بها من أدران الحياة ، حتى تصل روحه ونفسه إلى أشبه بالمرآة ناصعة البياض ، فتشرق عليها المعرفة الإلهية ، وهنا لابد لنا من القول أن معظم قصص المعراج الصوفة تستند إلى فكرة التحرر من قبضة الشهوات والغرائز لكي تصل بأبطالها إلى درجة الكمال الذي يؤهلها للعروج إلى الفلاك العلوية ، كما في (سير العباد إلى المعاد) و(جاويد نامه) (24) إذ لا بد للمتصوف أن ينسجم مع دواخله أو نفسه وروحه حال السفر ، ولا يفوتنا هنا أن ابن عربي جعل الوصول إلى درجة الكمال الروحي سببا في التحول من عالم البشر إلى عالم هو اقرب إلى السمة والقداسة الملائكية ، وهذه حالة عند جميع المتصوفة الذين يعتقدون أن الإنسان يستطيع بلوغ مرحلة السمو والتوحد الروحي مع الله عز وجل اذا هو استطاع كبح شهواته ، وفي حال وصول الإنسان إلى هذه المرحلة يمكنها بعدها عمل المعجزات كالطرح الذي هو السير في الهواء من غير واسطة (25) ، ويعتقد بعض المفكرين أن هذه الحالة هي صدى لمعتقد بوذي قديم يؤمن بان ممارسة نوع خاص من الرياضات الذهنية (اليوجا) يوصل الفرد إلى تحرير النفس من ظواهر الحس والشهوة ،

حتى يستطيع ممارس هذه الرياضة فصل جسده عن روحه ، بعبارة أخرى يستطيع إزالة العوائق المادية عن طريق الروح لكي يصل بها إلى درجات الخلاص والتنوير ، وهي درجة تجعله يدرك القدرات الخارقة للطبيعة وعندها لا يتحد مع (البراهما) بل يصبح ذلك الفرد (براهما) نفسه (26) ، وهناك الكثير من القصص في هذا المجال ، تعرضها شاشات بعض القنوات الفضائية عن أناس يستطيعون عزل أجسادهم عن أرواحهم ، حتى أن الأطباء استطاعوا إجراء عملية جراحية لاحدهم من دون تخدير ، وعلى نحو عام فان ابن عربي أراد عبر هذه الوحدة الحكائية أن يقنعنا بحقيقة ما يؤمن به المتصوفة ، من وجود إمكانية لوصول الإنسان إلى درجة من السمو ، عبر السيطرة على شهوات النفس وغرائزها ، وهكذا استطاع كلٌ من (التابع وصاحب النظر) من الارتقاء إلى الأفلاك العلوية بعد أن تمكنا من السيطرة على شهواتهما وغرائزهما ، فزودهما ابن عربي بوسيلتين رمزيتين ، ترمزان لعقدية كل واحد منهما ؛ فـ(صاحب النظر)ينتقل إلى عام الأفلاك بواسطة براق الفكر ،وأما (التابع)فان وسيلته هي رفرف العناية الإلهية أو جناح النور الإلهي ، وكما هو واضح فان هاتين الوسيلتين لا تعدوان كونهما تدلان على معتقدات كل من البطلين فبراق الفكر هو العلم والعقل ،وجناح النور الإلهي هو انه هدي الشريعة الإسلامية ، والمتتبع لقصص المعراج الصوفية يجد هذه نماذج من هذه الحالة ، وعلى سبيل المثال هذا جلال الدين الرومي في قصة (جاويد نامه) للمفكر محمد إقبال يشرح معنى السلطان في قوله تعالى ((لا تنفذون إلا بسلطان)) (27) بقوله : أن المعراج هو ثورة في الشعور، فاذا ما حدثت هذه الثورة يستطيع الإنسان عندها التحرر من اسر الزمان والمكان له، وان كل ذلك مرتبط بالعشق الإلهي (28).

والوحدة الحكائية الأخرى التي حملها ابن عربي محملا حجاجيا ضمنيا هي صور الترحيب المتباينة ، التي حظي بها بطلي الرحلة في أثناء تجوالهما في عالم الفلاك السماوية ، فالبطلان عندما صعدا إلى عالم الأفلاك السماوية السبعة ،تفاوتت صور الترحيب بهما ، فـ(التابع) حظى بصورة مبهرة للاحتفاء به من لدن الأنبياء والرسل الذين يلتقي بهم ، ويسمع منهم أجوبتهم عن أسئلته عن أسرار الكون والوجود وتدبير الكون ، وأما (صاحب النظر) فقد بقي بعيدا عن صاحبه والحسرة تملأ قلبه ، وبدلا من تبادله الحديث مع الأنبياء والرسل ، راح يتعامل مع العقول التي أوكلها الله لإدارة الفلك ، على وفق قوانين الطبيعة ، وهي قوانين استقاها ابن عربي من نظريات الفلاسفة اليونانيين والرومان حول الطبيعة وقوانينها (29) ، ويمكن تشبيه (صاحب النظر) بانه أشبه بالمنبوذ ، فهو يرى مظاهر الحفاوة برفيقه (التابع) وهو محروم منها ، فضلا عن انه لم يحصل على المعرفة التي حصل عليها زميله فهو حصل على أجوبة من الأنبياء والرسل وهو اكتفى بمعلومات بسيطة من العقول التي كلفها الله إدارة شؤون الأفلاك ، وعلى سبيل المثال هذا نبي الله إبراهيم عليه السلام ،الذي يسكن في السماء الأخيرة واسماها ابن عربي سماء زحل ، يحتفي بالتابع ويشرح له مسألة يوم القيامة بينما نجد(صاحب النظر) وحيدا مكتئبا في حجرة مظلمة ينتظر انتهاء حديث نبي الله إبراهيم عليه السلام ،مع زميله لكي يتقرب منه ويظهر ندمه على اتباع العقل وتركه الشريعة وسنة الرسل ثم يبدي رغبته في اعتناق الإسلام والتمتع بالنور الإلهي الذي يتمتع به زميله والذي حصل أن نبي الله إبراهيم نحاه جانبا ليدخل في البيت المعمور، وهذه القناعة التي تولدت لدى (التابع) لم يصل إليها مؤخرا ، بل انه وصلها وهو ما زال بعد في أول رحلته ، عندما كان في السماء الأولى (سماء القمر) عندما تتبلور لديه فكرة أن ما لديه من علوم عقلية لا يرقى إلى ما لدى الأنبياء والرسل الذين يلتقي بهم (التابع) ، فيتأسف على تمضيته عمره بما كان يعتقد انه سينجيه ، فيأخذ عهدا على نفسه أن هو رجع إلى مكان انطلاقه سيتبع وصايا هؤلاء الرسل والأنبياء الذين التقى بهم رفيقه ،وسيستأنف من اجل ذلك الرحلة من جديد بسفر أخر ، وفي السماء السابعة تترسخ لديه تلك القناعة فيقول :((يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله ، وان كنت لمن الساخرين ، وعلم ما فاته من الإيمان بذلك الرسول واتباع سنته ويقول يا ليتني لم اتخذ عقلي دليلا ولا سلكت معه إلى الفكر سبيلا))(30) . وهناك وحدة حكائية ثالثة حملها ابن عربي محملا حجاجيا ضمنيا ، هي الوحدة التي تتحدث عن منتهى الرحلة العلوية ، عندما يتابع (التابع) صعوده إلى الملكوت الأعلى ، متشبها بالرسول الكريم (ص) ، في حين جعل رفيقه (صاحب النظر) ينتظره ، مثلما انتظر جبرائيل عودة الرسول الكريم من رحلته

الملكوتية ، فاراد (صاحب النظر) أن يلعن إسلامه هناك حتى يحظى هو الآخر بما يحظى به رفيقه ، فقيل له : ((ليس هذا موضع قبول الإسلام ، اذا رجعت إلى موطنك الذي منه جئت أنت وصاحبك ، فهنالك اذا أسلمت وأمنت واتبعت سبيل من أناب إلى الله إنابة الرسل المبلغين عن الله ، قبلت كما قبل صاحبك))(31) ، من جانبه يطلع (التابع) في الملأ الأعلى الذي وصله ،على مشاهد تفيض منها الروحانية الصوفية ، حتى يصل إلى سدرة المنهى واللوح المحفوظ ، وهو الأمر الذي حرم منه رفيقه (صاحب النظر) ،الذي بقي ينتظر عودة رفيقه من رحلته الملكوتية .وأخيرا فان القارئ لا يتعب نفسه عندما يستنطق هذه الوحدات الحكائية ، ليقف على مضامين ابن عربي الحجاجية ،التي بثها في ثنيات هذه الوحدات الحكائية ، وأراد إيصالها إلينا ، بوصفنا متلقين لها ، وهي لا تعدو اكثر من فكرة أن الإيمان بالشريعة الإسلامية، افضل من اتباع العقل والعلم في الوصول إلى معرفة حقيقة الله ، ومن ثم إلى السعادة الحقيقية ، وفي الختام لا يسعنا إلا الإشادة بإمكانية التحليل التداولي للنص السردي ، بوصفه فعلا تواصليا ، فالوقوف على مقاصد القول بعيدا عن طرائق بنائه ، مكننا من الوصول إلى غايات ما كان يمكننا الوصول إليها بوساطة آليات المناهج النقدية الأخرى .

الخاتمة :

سعت ورقتنا هذه إلى مقاربة معراج بن عربي الصوفي مقاربة تداولية، في ضوء نظرية الحجاج، وقد توصلت إلى نتائج رئيسة مهمة، هي:

1 . أفضت المقاربة التداولية الحجاجية لمعراج ابن عربي (في معرفة كيمياء السعادة) ، إلى الوقوف على مقاصد المؤلف الدقيقة وغاياته ،سواء أكان ذلك عبر الحجاج الصريح أو الحجاج الضمني ، وهي غايات لا تخرج عن محاولة إقناع المتلقين بقبول فلسفة المتصوفة القائلة بان اتباع الشريعة الإسلامية ووصايا الرسل والأنبياء ، لا تمكن الإنسان لوحدها من معرفة الله حق معرفته ، اذا لم يرافقها سيطرة على شهوات النفس وغرائزها ، وان الإنسان اذا اكتفى بعقله وبالعلم ،لا يمكنه الوصول إلى الغاية ذاتها ، حتى لو تمكن من الارتقاء بنفسه إلى مصاف الملائكة ، عبر سيطرته على شهواتها وغرائزها.

2 . استنادا إلى ما تقدم ، يمكننا القول أن هذا القص الصوفي ، يشبه إلى حد ما القصص القديم ،كقصص الأمثال والحكايات الخرافية والنوادر وقصص الحيوانات والطيور ، وغيرها من الخطابات التي يأتي السرد فيها في خدمة الحجاج وليس العكس ، فمبدع هذه النصوص يعلم أن النفس الإنسانية تميل للقص وتتقبله ، لذلك راح يوظف مقدرته في التشكيل الخيالي السردي ،لخدمة قضية تعليمية أو أيديولوجية معينية يريد نشرها ،عبر ذلك السرد .

3 . أن تحميل القصص الصوفي محملا فلسفيا صوفيا ، ينطوي على دلالة مضمرة تشير إلى تناقض المتصوفة ، فهم من جانب يؤمنون بقدرة القلب والعاطفة على الوصول إلى الحقيقية على حساب المنطق والعقل ، ولكنهم عندما يريدون إيصال هذه الفكرة إلى المتلقي ويقنعونه بها ،يوظفون آليات المعتزلة المنطقية العقلية ، وكأنهم يشيرون من طرف خفي إلى عجز وسائلهم في إيصال ما يريدون إيصاله للمتلقي .

الهوامش

1 . ينظر: العقل عند المعتزلة لحسني زينة: ص 14 وما بعدها، وينظر كذلك : الاتجاه العقلي في التفسير : ص 11 وما بعدها ، المعتزلة ، تكوين العقل العربي : ص 101 وما بعدها ، النزعة العقلية في تفكير المعتزلة ، العقل عند المعتزلة لمحمد عرب .

2 . ينظر : الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا ، ص : 32 وما بعدها ، وينظر أيضا : الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف .

3 . ينظر: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية: ص 10 . 11 . 14.

4 . ينظر: المقاربة التداولية في الأدب والنقد.

5 . ينظر: الحجاج والسرد: ص 56.58

6 . ينظر: الحكاية والتأويل ،: ص 36 . 37 .

7 . ينظر : الفلسفة في الرواية .

8 . ينظر :مرايا الهوية : ص 20 . 21 .

9 . ينظر: المصدر السابق نفسه: ص 13.

10 . ينظر : الفلسفة في الرواية .

11 . ينظر : بم يفكر الأدب .

12 . ينظر : المدخل إلى التصوف الإسلامي لابي الفيض المتوفي : ص 124 .

13 . ينظر : مدخل إلى التصوف الإسلامي للدكتور أبي الوفا الغنيمي : ص 187.

14 . ينظر: المعرفة الصوفية: ص 126.

15 . ينظر: فلسفة إقبال: ص.39

16 . ينظر : في التصوف الإسلامي لقمر كيلاني : ص 78.

17 . ينظر : مسألة العروج في الكتابات الصوفية للدكتور قاسم السامرائي .

18 . ابن عربي من دون الألف واللام ، هو أبو بكر محمد بن علي بن احمد بن عبد الله الحاتمي ، معروف في الأندلس باسم ابن سراقة وفي الشرق ابن عربي ، يصل به النسب إلى حاتم الطائي ، كنيته أبو بكر ، يلقب بمحيي الدين ، ولد في نرسيه من بلاد الأندلس عام 560 للهجرة ثم انتقل إلى أشبيليه فأقام بها مدة ثم انتقل إلى المشرق فاستقر في دمشق إلى وفاته سنة 638 للهجرة ودفن فيها ، يعد ابن عربي من أكابر وشيوخ الصوفية وأصحاب الطريقة له مهب صوفي خاص به هو وحدة الوجود يلقبه طلابه بالشيخ الأكبر ، وضع ابن عربي حوالي 251 مؤلفا ما بين كتاب ورسالة عرض فيها لآرائه في المسائل المختلفة ومن هنا يصعب على الدارس تصنيف تلك المؤلفات على أي أساس علمي نظرا لتشعب المادة التي تحويها فهي مزيج من الطبيعة والأدب والتاريخ والتفسير وعلم الحديث والتراجم ، واكبر تلك المؤلفات واهمها بعد كتاب (الفصوص)هو كتابه الفتوحات المكية الذي قال عنه مؤلفه : ((هو كتاب كبير في مجلدات مما فتح علي في مكة يحتوي على خمسمائة باب وستين بابا في أسرار عظيمة من مراتب العلوم والمعارف والسلوك والمنازل والمنازلات والأقطاب وشبه ذلك الفن)) ، وأما سبب تسمية هذا المؤلف بالفتوحات المكية فهذا الأمر يشير المؤلف إليه في مقدمته بالقول انه مما فتح علي في مكة في أثناء زيارتها عام 589 للهجرة ، وابن عربي كان دائما يردد فكرة الهامه العلم عن طريق الإلقاء في الروع إذ لم يكن هو إلا ناقلا لما القي في روعه من علوم هذا السفر ،وأشار المؤلف إلى تاريخ تأليف الكتاب بانه كان قد بدا بكتابته في مكة عام 599 للهجرة وانتهى منه عام 636 للهجرة وبهذا يكون قد استغرق في كتابته حوالي 38 عاما ، ينظر على سبيل المثال لا الحصر : ابن عربي حياته ومذهبه ، وينظر أيضا : محيي الدين بن عربي للدكتور محمود قاسم ، ومحيي الدين بن عربي لطه عبد الباقي سرور .

19 . ينظر مدخل إلى التصوف للدكتور أبو الوفا الغنيمي :ص :181 ، المعجم الصوفي : ص 74 ، النصوص . في مصطلحات المتصوفة : ص : 45 .

20 . الفتوحات المكية . ج2 / ص : 270 .

21 . ينظر : رحلة الروح بين ابن سينا وسنائي ودانتي : ص 18.

22 . ينظر : الفتوحات المكية ، ج2 / ص 272.

23 . ينظر : تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي : ص 85 ، وينظر كذلك : جاويد نامه : ص 42 .

24 . ينظر : رحلة الروح بين ابن سينا وسنائي ودانتي : ص 18 ، وينظر كذلك : تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي : ص 99 ، وينظر كذلك : جاويد نامه : ص 41 ، وينظر أيضا : دراسات في الأدب المقارن للدكتور بديع محمد جمعة : ص 100 .

25 . ينظر: الروحية عند محيي الدين بن عربي: ص 299.

26 . ينظر: فلسفة إقبال: ص 23.

27 . سورة الرحمن / 33.

28 . ينظر : جاويد نامه ،الصفحات : 16 و 31 و 59.

29 . ينظر : تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي : ص 90 .

30 . الفتوحات المكية : ج2/ ص 279 .

31. الفتوحات المكية : ج2 / ص 280 .

المصادر والمراجع

القران الكريم.

1 . الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف ، آنا ماري شيمل ، ت : محمد إسماعيل السيد ، منشورات دار الجمل في كولونيا . إلمانيا . بغداد ، ط1 ، 2006 .

2 . ابن عربي حياته ومذهبه ، آسين بلاثيوس ، ترجمة : عبد الرحمن بدوي ، دار القلم ، بيروت ، 1979 .

3 . الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا ، د. ميرفت عزت بالي ، دار الجيل ، بيروت ، ط1 ، 1994.

4 . الاتجاه العقلي في التفسير . دراسة في قصة المجاز في القران عند المعتزلة ، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 1996.

5 . بم يفكر الأدب ، تطبيقات في الفلسفة الأدبية ، بيار ماشيري ، ترجمة : د. جوزيف شريم ، المنظمة العربية للترجمة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط1 ، 2009.

6 . تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي ، الدكتور صلاح فضل ، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ط1 ، 1985 .

7 . جاويد نامه . أو رسالة الخلود للشاعر والمفكر الإسلامي الكبير محمد إقبال ، ترجمها وشرحها الدكتور محمد السعيد جمال الدين ، مطابع سجل العرب ، القاهرة ، 1974 . .

8 . الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية ، عبد الله صولة، دار الفارابي ، بيروت ، ط1 ، 2001 .

9 . الحجاج والسرد، سيمور شتمان ، ترجمة عبد الواحد التهامي، مجلة الصورة المغربية ، العدد الخامس، 2003 .

10 . دراسات في الأدب المقارن للدكتور بديع محمد جمعة، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1980.

11 . رحلة الروح بين ابن سينا وسنائي ودانتي للدكتور رجاء عبد المنعم جبر ، مكتبة الشباب ، القاهرة ، 1977 .

12 . الروحية عند محيي الدين بن عربي للدكتور علي عبد الجليل راضي، مكتبة النهضة، القاهرة، د.ت .

13 . عبد الفتاح كيليطو، الحكاية والتأويل، دارسات في السرد العربي،

14 . العقل عند المعتزلة، حسني زينة، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1978.

15 . العقل عند المعتزلة، محمد عرب، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2004.

16 . الفتوحات المكية لمحيي الدين بن عربي ، دار صادر ، بيروت .

17 . فلسفة إقبال ، الشاعر والفيلسوف الباكستاني محمد إقبال للدكتور علي حسون ، دار السؤال للطباعة والنشر ، دمشق ، ط2 ، 1986 .

18 . الفلسفة في الرواية . ترجمة الكاتبة لطفية الدليمي لمقالة جيمس رايرسون التي بعنوان (الرواية الفلسفية) ، نشرتها جريدة المدى بعنوان ونشرتها في عددها المرقم (3376) الصادر في 2015/6/3 .

19 . في التصوف الإسلامي، مفهومه وتطوره وأعلامه، لقمر كيلاني، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، 1962.

20 . محيي الدين بن عربي، محمود قاسم، مكتبة القاهرة، 1972.

21 . محيي الدين بن عربي، طه عبد الباقي سرور ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ط2 ، 1955 .

22 . المدخل إلى التصوف الإسلامي، محمود أبو الفيض المتوفي ، الدار القومية ، القاهرة ، د.ت .

23 . مدخل إلى التصوف الإسلامي للدكتور أبي الوفا الغنيمي التفتازاني ، دار الثقافة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط3 ، 1989 .

24 . مرايا الهوية ، الأدب المسكون بالفلسفة ، جان فرانسو ماركيه ، ترجمة كميل داغر ، المنظمة العربية للترجمة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط1 ، 2005.

25 . مسألة العروج في الكتابات الصوفية للدكتور قاسم السامرائي ، نشر شركة الطبع والنشر الأهلية ، بغداد ، ط1 ، 1986 (الكتاب باللغة الإنجليزية وهو بالأساس أطروحة جامعية) .

26 . المعتزلة، تكوين العقل العربي، أعلام وأفكار، د. محمد إبراهيم الفيومي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 2002.

27 . المعجم الصوفي للدكتور سعاد الحكيم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1981.

28 . المعرفة الصوفية . دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة، للدكتور ناجي حسين جودة، مركز دراسات فلسفة الدين، في بغداد، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، ط1، 2006.

29 . المقاربة التداولية في الأدب والنقد بقلم جميل حمداوي ، دراسة منشورة على صفحات مجلة (العربية و الترجمة) التي تصدرها المنظمة العربية للترجمة ، التابعة لمركز دراسات الوحدة العربية ، العدد التاسع الصادر في ربيع 2012.

30 . النزعة العقلية في تفكير المعتزلة ، علي فهمي خشيم ، منشورات دار مكتبة الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، طرابلس ليبيا 1967.

31 . النصوص . في مصطلحات المتصوفة ، محمد غازي عرابي ، دار قتيبة ، دمشق ، 1985 .